

de una serie titulada «Búsqueda y experiencias espirituales». Una pieza oratoria, por lo tanto, aguda, agradable y sugestiva, pero poco sistemática. Para dar un ejemplo, Beauchamp se detiene en tres aspectos de los Salmos: la alabanza, la plegaria y la promesa. Pero olvida, en base a este enfoque, todo el aspecto litúrgico del Salterio (los salmos aleluyáticos y graduales, los salmos responsoriales, etc.), el aspecto del mesianismo real, los cantos a Yahveh, etc.

El segundo elemento que puede ser criticado es el ideario de temas que se ha seguido. Nos parece que se ha querido seguir un criterio ecléctico, mezclando *items* puramente eruditos (animales, plantas, tiempos, vestiduras) con otro lingüístico (bendecir-maldecir, destruir-construir, nuevo-antiguo, palabra-silencio, etc.), y un tercero más doctrinal (alianza, asamblea, bien, camino, culto, Dios, envío-misión, etc.). Pero se echa de menos un tratamiento más extenso de algunas voces propiamente espirituales: falta, por ejemplo, la voz Mesías o Cristo, la voz amor-caridad, prudencia-sabiduría, templanza, fortaleza, etc. Otras voces son excesivamente esquemáticas: pecado, justicia, perfección, etc. En conjunto, la serie de *items* parece un poco pobre. De todos modos, la empresa de Odelain y Séguineau es un primer paso, y como tal es digno de agradecimiento y de alabanza.

CLAUDIO BASEVI

Henri CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris, ed. Desclée (Col. «Jésus et Jésus-Christ», n. 7), 1978, 240 pp., 12 x 20.

*El Mesías de la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento*, Barcelona, ed. Herder, 1981, 200 pp., 14 x 21.

Tres años escasos de diferencia hay entre la edición francesa y la traducción española de esta obra de H. Cazelles. El solo nombre del A., «eminente especialista en historia del Oriente Medio y en historia de Israel, así como en exégesis y teología bíblica» (p. 9) —utilizando las mismas palabras de la presentación de J. Doré— merece una atención especial.

El A. pretende responder a la pregunta ¿quién es el Mesías en el AT?, ¿cuáles son sus cualidades esenciales? A ellas corresponde el subtítulo «Cristología del Antiguo Testamento». El objetivo es ambicioso: buscar en la Biblia el núcleo doctrinal mesiánico que transmite la Tradición oral. El método, sugerente: puesto que la Biblia ha nacido en un medio humano concreto y en un marco histórico determinado, parece importante investigar qué mensaje permanece idéntico a lo largo de los mil años de composición de los libros. Cazelles mantiene la hipótesis de que los autores sagrados, impulsados por su fe en el Dios de Abrahán, someten a crítica los acontecimientos que les rodean: «La Biblia comienza a construirse y va a desarrollarse como una crítica matizada de la ideología o de las ideologías reinantes. No forjará ninguna otra, y una cristología del Antiguo Testamento consiste en poner de relieve cómo ha reaccionado cada autor y cada escuela en las sucesivas crisis que han sacudido a la sociedad israelita...» (p. 15). Ahora bien, es cierto que la Biblia supone y critica las ideologías rei-

nantes; éstas son el *Sitz im Leben* de los escritos bíblicos y dan razón del modo en que se expresan los autores sagrados; pero el contenido va mucho más allá. No puede olvidarse —y da la impresión de que Cazelles lo pone entre paréntesis— que Dios es Autor de la Sagrada Escritura y que su revelación trasciende el marco histórico-cultural en que nació. Olvidar, aunque sólo sea en la práctica, estos presupuestos, es empequeñecer la Biblia y reducirla a un testimonio puramente arqueológico. Al situarse en esta perspectiva desenfocada de los libros sagrados, el A. tendrá que hacer verdaderos malabarismos a lo largo de esta obra, para descubrir una tradición mesiánica, constante, pero subterránea y que prácticamente nunca aflora a la superficie de los escritos sagrados.

El punto de partida de esta investigación es el dato del NT: la comunidad cristiana ha reconocido a Jesús de Nazaret como Mesías y como Rey. Por tanto, dice Cazelles, «si el Mesías debía ser un Rey-Mesías, queda por saber qué tipo de realeza mesiánica había preparado la Biblia y cómo los autores del Nuevo Testamento han registrado esta creencia de la comunidad cristiana de que Jesús de Nazaret era el Rey Mesías esperado. Del principio al fin de la Biblia se trata de un rey, ¿pero qué rey?» (p. 20). También aquí el A. se queda corto en su planteamiento. No es sólo la creencia de los primeros cristianos. Jesús mismo manifestó abiertamente su mesianidad trascendente, su filiación divina única; la comunidad cristiana basó su fe en El y en su mensaje; y los autores del NT pusieron por escrito esta revelación y esta fe, bajo la inspiración del Espíritu Santo. Si Jesús y los hagiógrafos del NT expresaron la cristología en términos de mesianismo real, ¿no será porque la esperanza mesiánica del AT, según la pedagogía divina, preparaba y anunciaba la esplendorosa realidad del Nuevo, y porque el mesianismo real es el título más apto para expresar la realidad profunda del ser de Cristo Jesús? Desde esta perspectiva es desde donde cabe preguntarse de qué Rey habla el Antiguo Testamento.

El esquema del libro es el siguiente: El A. hace un recorrido por las diversas vicisitudes de la historia de Israel. Después de estudiar el alcance del término Mesías (cap. I), dedica los ocho capítulos restantes a descubrir el ideal mesiánico que aflora en las diversas épocas según predomine la idea monárquica, profética, sacerdotal o apocalíptica: la realeza en el antiguo Oriente (cap. II) y los inicios de la realeza israelita (cap. III); a continuación, al hilo de los textos proféticos, estudia el mesianismo en la época de Isaías (cap. IV) y de Jeremías (cap. V); el mesianismo sacerdotal durante el destierro con las enseñanzas de Ezequiel (cap. VI), a la vuelta del mismo (cap. VII) y en tiempo de la liturgia del templo de piedra (cap. VIII); por último, el Mesías de los últimos tiempos (cap. IX). Completan el libro tres excursos interesantes: El primero recoge la bibliografía más importante aparecida en los últimos cien años sobre el Mesianismo; el segundo es un breve florilegio de textos antiguos extrabíblicos sobre el carácter sagrado de la realeza en el Antiguo Oriente; el último es un apretado resumen de las diversas interpretaciones a que han dado lugar los poemas isaianos del Siervo de Yahwéh.

El *iter* ideológico de la obra puede resumirse en estos términos: El Mesías que se perfila en las páginas de la Biblia tiene muchos puntos de contacto con el ideal de rey a que aspiraban los israelitas, asombrados por las monarquías vecinas, pero tiene también otros muchos aspectos divergentes. De ahí el interés por «conocer esos modelos extranjeros con los que el pueblo soñaba» (p. 27): Egipto, Mesopotamia, en parte, la cultura de Creta, y, más profundamente los hititas y los reinos locales como el de Ugarit consideran al rey divinizado. En este ambiente surge la monarquía israelita; el rey en Israel también tiene atributos divinos: es «el elegido» de Dios (1Sam 16,9), el pastor y guardián de su pueblo, «el salvador» (1Sam 4,9), el que organiza el culto, el juez sabio (1Reg 3,28), el que por la unción ha recibido el Espíritu de Yahwéh (1Sam 16,13). Pero, a su vez, dista mucho de sus vecinos paganos: «los libros bíblicos van a ser testigos de la reacción de quienes compartían la fe de Abrahán y de Moisés» (p. 48) y van a marcar que las diferencias son notables: «la realeza de Salomón es fruto de un adulterio y de un crimen» (p. 62); «Salomón ha afianzado la realeza de David, pero en su acción hay más de humano que de divino» (p. 63); los problemas sucesorios tanto de David (1Sam 16-2Sam 9) como de Salomón (2Sam 13-20; 1Reg 1-2) se solucionan con escasa intervención divina. En este marco de problemas sucesorios el yahwista retoca las tradiciones patriarcales en la composición del Pentateuco: así como Salomón no era el primogénito, tampoco lo son Set, Isaac, Jacob... Además, por encima de los decretos del rey hay una Alianza y unas prescripciones que el propio rey no puede infringir (p. 65). «Vemos, pues, cómo desde los comienzos de la monarquía israelita una reflexión, hecha en nombre de tradiciones anteriores del Dios de Abraham y de Israel, relativizaba la elección y la misión religiosa de Salomón y de la realeza davídica» (p. 65).

Los profetas del tiempo de Isaías no mencionan el término Mesías con su connotación religiosa porque «la institución monárquica no ha mantenido las promesas del Dios de Abraham y de Israel» (p. 67), pero mantienen de continuo la esperanza en el Ungido: Oseas en el norte ya no tiene su esperanza en el rey, aunque no es hostil a la monarquía como tal; Isaías y Miqueas en el sur subrayan la importancia de la dinastía de David por ser la elegida de Dios, pero «a ambos les pareció que el davídico coetáneo, Ezequías, no sería el realizador de esa esperanza de salvación» (p. 79). «Isaías reafirma su esperanza en la acción del Dios de Israel sobre un heredero de David, más ansioso de justicia que de victorias. Con el Espíritu vivificante de Dios será capaz de hacer vivir a su pueblo en ese Espíritu» (p. 81). Tras el análisis de los textos el A. llega a la conclusión de que en estos escritos proféticos la esperanza se centra en un personaje concreto de quien el monarca reinante era sólo tipo y figura; el Mesías futuro es una rama que brota del tocón de Jesé sobre el que reposa el Espíritu de Yahwéh (Is 11,1-9). Nótese la insistencia en subrayar la presencia del Espíritu sobre el futuro davídico.

Jeremías, a pesar de su enfrentamiento con Yoyaquim, insiste en la idea tradicional de un Mesías descendiente de David, «germen justo, que reinará como rey» (Jer 23,5-6). Para Cazelles la expresión repetida «en

aquellos días» es señal de que «la esperanza davídica se mantiene, pero el mesianismo se hace ahora escatológico» (p. 92).

«La caída de Jerusalén en 587 planteaba problemas aún más graves» (p. 95) que la caída de Samaría. Todo parece desplomarse bajo la dominación babilónica. Surge entonces Ezequiel y la escuela sacerdotal. Apoyado en diversos pasajes del libro de Ezequiel, el A. concluye que en esta época «la esperanza del pueblo se relaciona directamente con David» (p. 100); pero es un mesianismo sin unción (p. 102); «se trata de un mesianismo en el que hasta el momento en que llegue el davídico al que pertenece el *mishpat*, se retiran las funciones religiosas que venía ejerciendo la monarquía de Jerusalén para confiárselas a los sacerdotes» (p. 103). Ahora bien, aunque el sacerdote aaronita detenta las esperanzas mesiánicas durante el destierro, tiene dos limitaciones importantes: no tiene poder legislativo; y no recibe en la unción el Espíritu de Dios, que lógicamente tampoco puede comunicar. «Con Ezequiel, el profeta anunciaba la efusión de ese Espíritu sobre la casa de Israel en una ablución de agua pura; pero el Espíritu vendrá por el retoño de Jesé de Is 11. La función aaronita no es carismática, aun cuando realiza una parte de la nueva alianza de Jeremías perdonando los pecados (Num 17,25)» (p. 107).

El Siervo de Yahwéh es, según Cazelles, un personaje concreto. Ciro es denominado Ungido (Is 44,28;45,1) porque consigue reconstruir Jerusalén, pero únicamente es el siervo futuro quien salvará a Israel. «El Espíritu no se posa sobre Ciro» (p. 110), sino sobre todo el pueblo; ahora bien, «sería anacrónico y poco realista imaginarse que la esperanza del pueblo no se concreta sobre una figura en el momento en que acaba de celebrar la alianza de David y de sus gracias así como el mesías Ciro. En esa época no hay reino sin rey (el mismo Israel es un reino de sacerdotes) ni pueblo siervo sin un jefe siervo, ya se trate de un rey, un profeta o un sacerdote» (p. 111).

También en la tercera parte de Isaías, especialmente en Is 61,1-3, se habla de una figura profética, que se reviste de atributos sacerdotales en una ceremonia que evoca los ritos y la doctrina monárquica (p. 118). Al ser nombrado gobernador de Jerusalén Zorobabel completa el edicto de Ciro (Esdr 6,6-12) y queda plenamente restablecido el culto en el Templo. Zorobabel es sólo un símbolo del futuro, mientras que la liturgia del Templo actualiza la presencia de Dios en el pueblo. «Así se articulan un mesianismo sacerdotal para el presente y un mesianismo davídico para el porvenir» (p. 120).

Los Salmos, cuya redacción definitiva sitúa el A. en la época de Zorobabel, utilizan con frecuencia el término Mesías. Los salmos mesiánicos «no olvidan nada de la vieja doctrina real», si bien la experiencia dolorosa de la monarquía perdida cambia un tanto el objeto de la esperanza: «Se celebra más que al rey desaparecido: al hijo futuro del rey David, que todavía no es más que objeto de esperanza» (p. 134). Este hijo de David cumplirá a la perfección su misión y se implantará el reino de Yahwéh: «Los fieles del templo cantan a la vez los salmos reales, que se han convertido en salmos del Mesías futuro, y los salmos del reino de Dios, de Yahwéh, cuyo día llega. Miran más allá del mesianismo sacerdotal» (p. 136).

Los demás libros sapienciales destacan la sabiduría que «no es cierta-

mente mesiánica, pero responde a la antigua esperanza mesiánica» (p. 138). El libro de las Crónicas no está claro si habla del Mesías. Cazelles se inclina a la respuesta afirmativa, matizando; los pecados de los sacerdotes han hecho fracasar los planes de Dios, no pueden asumir, por tanto, las promesas mesiánicas; entonces la esperanza en un descendiente de David que pueda restaurar el culto y reconstruir el Templo resurge con más fuerza: «La esperanza mesiánica en el siglo IV a.C. está decepcionada por el mesianismo sacerdotal y, sin negar nada del valor eterno de la *torah*, apela a la descendencia de David» (p. 142).

Los últimos profetas conjugan la escatología con la apocalíptica. Se vuelve a hablar de un Mesías-rey y menos de un descendiente sacerdotal. Los tiempos futuros van a ser especialmente complejos y llenos de tensiones; la figura del Siervo «permite al profeta —se refiere a Zach 12,10— sostener la esperanza mesiánica en un Mesías davídico durante un período de crisis que es difícil precisar históricamente» (p. 148). Pero ha desaparecido la figura de un mesías aaronita. El libro de Daniel refleja la esperanza en un Mesías más escatológico que sacerdotal. Hace una descripción de la historia dividida en las setenta semanas de años (Dan 9,20-27), al final de las cuales será ungido «el Santo de los Santos». ¿Quién es este personaje? Sin duda, por el tenor del texto, está ligado al culto; pero tiene también carácter monárquico, puesto que se habla constantemente de los reinos impostores y de la realeza eterna del Altísimo (Dan 3,33; 4,31). Por otra parte, está muy relacionado con la figura del Hijo del Hombre de 7,14; éste es un personaje individual: «El aspecto colectivo de ese reino del hijo del hombre es indudable. Pero en aquella época no se concebía que hubiera un rey sin reino (...). Si los santos del Altísimo reciben el reino, ello no puede ser sin que un individuo ejerza con ellos y para ellos la realeza» (p. 153). Con esto llegamos al culmen de la esperanza mesiánica veterotestamentaria; los Macabeos, a pesar de la independencia que consiguen, no llegan a ser reconocidos como Mesías por su ascendencia aaronita (p. 155).

A partir de entonces el mesianismo se difumina: en la secta de Qumrân se mantiene la esperanza en la llegada inmediata del Mesías: «Sin duda que había fluctuaciones en la interpretación de la esperanza mesiánica de la comunidad de Qumrân, aun cuando allí como en otros círculos se pensaba en un tiempo cercano para su realización» (p. 156). En los escritos apocalípticos es mayor la irrupción de los mesías fantásticos de los que no se sabe de dónde vienen. Surgen luego sublevaciones mesiánicas importantes. Ante su fracaso tras la destrucción de la ciudad y del Templo —rabí Aqiba es martirizado tras reconocer como mesías a Lar Rosiba—, el judaísmo farisaico retrasó la venida del Mesías para tiempos más lejanos (p. 157). En este clima nace el cristianismo que reconoce a Jesús como Mesías.

Al concluir este ensayo de Cazelles queda flotando la impresión de no haber alcanzado una respuesta completa a la pregunta inicial. El A. subraya con insistencia la esperanza mantenida en todas las etapas de la historia de Israel; pero la dirección de esta esperanza varía y el Mesías esperado en tiempo de la monarquía tiene poco que ver con el Mesías escatológico o apologético de los últimos siglos previos a

la venida del Señor. ¿Habrà que revisar la pregunta del inicio y formularla en plural, «quiénes son los Mesías de la Biblia»?

Late en el trasfondo de la obra una peculiar concepción de la Biblia. Da la impresión de que la Tradición camina al margen de los libros sagrados; de que los autores inspirados no pueden remontar el ambiente histórico-cultural en que escriben y han de limitarse, a lo sumo, a constatar unas ideologías ambientales, matizadas con tímidas críticas.

Aunque en el libro es aceptada una Tradición que va a tamizar y purificar las esperanzas torcidas del pueblo, no queda claro si cabe esperar de la Sda. Escritura la verdad o sólo una opinión. Resultan desconcertantes, a modo de ejemplo, los últimos párrafos del libro: «Un cierto número de judíos, los discípulos de Jesús de Nazaret, agrupados en torno a los doce apóstoles, *reconocieron* en ese Maestro resucitado, aunque no sin ciertos titubeos, al mesías davídico y escatológico. *Para ellos* los últimos tiempos comienzan con la resurrección de Jesús (cf. Heb 9,26), seguida de la destrucción del templo de piedra. *Reconocido* Jesús como el elegido, el profeta y el mesías, posee sin medida el Espíritu y lo otorga a su comunidad (...). Al caer el templo, Jesús *es reconocido* no sólo como el sumo sacerdote, sino como templo de carne (Jn 2,21)» (p. 161). Los subrayados son nuestros para destacar el silencio de lo importante del NT: Jesús *es* el Mesías anunciado, *es* el sumo sacerdote, *es* el elegido e Hijo de Dios.

La excesiva visión historicista puede dejar en penumbra el contenido del mensaje bíblico. Dios no se limitó a mantener providencialmente una corriente religiosa de altos valores en Israel, sino que quiso establecer un diálogo con los hombres de entonces y de hoy. La Biblia no es únicamente el exponente de la historia azarosa del pueblo elegido, de las ideologías cambiantes y con frecuencia contrapuestas. Es, ante todo, Palabra de Dios y es preciso abordarla sin otros prejuicios para descubrir, dentro de la complejidad que entraña, qué esperanza mesiánica ha suscitado Dios en su pueblo y cómo ha ido preparándolo para que pudiera acoger a Jesús de Nazaret como único Mesías.

Dicho de otro modo, el objetivo que sugiere el título del libro es algo más que rastrear en los libros sagrados las expectativas de unos hombres, por muy piadosos que sean; pensamos que este tipo de estudios debe intentar descubrir las características del único Mesías anunciado por Dios. Pueden parecer matices insignificantes, pero hacen variar el rumbo de la investigación bíblica.

SANTIAGO AUSÍN

Pierre GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 282 pp., 13,5 × 21,5.

El propósito del A. queda bien reflejado en el Prefacio y puede ser resumido así: No se está en condiciones de hacer correctamente la teoría de la Exégesis bíblica si no se ejercita uno en ella; por el contrario, resulta nefasto practicar la Exégesis sin preguntarse qué es lo que se